

---

# Capítulo IV

## *Educación para la paz*

---

### 1. La justicia, condición de la paz

Un buen conocedor del conflicto entre palestinos e israelíes decía con rotundidad que “si hay justicia no habrá paz”. Y, aplicando el cuento al conflicto en cuestión, añadía que como “los palestinos no son capaces de asumir el grado de injusticia que requiere una solución razonable y práctica”, las posibilidades de lograr la paz son más bien escasas.

Esta frase nos remite a una idea de la paz que no es el resultado de la justicia sino un reconocimiento de la relación de fuerzas. Si el más débil quiere vivir en paz tiene que aceptar las condiciones del fuerte. Esta idea de la paz nos remite al dicho latino “si quieres la paz prepara la guerra” que ha dominado en Occidente durante siglos. La paz es un momento de respiro en una situación de guerra. Ahora bien, si la paz es el resultado de una estrategia bélica, hay que reconocer que es una paz de baja calidad, fruto del miedo y siempre amenazada.

Si nos planteamos la paz como un producto de la guerra, es porque asumimos que la guerra es lo normal; es decir, algo connatural al ser humano o, lo que es peor, un estado superior de la relación humana. La paz sería entonces lo anormal o lo subnormal, esto es, la tregua entre guerra y guerra o el momento de moral baja de un pueblo.

Por muy absurdo que hoy nos parezca, lo que de verdad ha tenido prestigio entre nosotros occidentales ha sido la violencia, con lo que la guerra estaba servida. Al hablar del prestigio de la violencia y de la guerra no me refiero al que haya tenido entre los profesionales de la guerra, los militares, sino entre filósofos, teólogos, literatos o juristas. Hagamos un rastreo.

Ya en la noche de los tiempos, el anciano Perseo aconseja a Aquiles “ser siempre el mejor y estar por encima de los otros”. Ser siempre el mejor es lo mismo, en griego, que ser virtuoso, con lo que tenemos que el muy noble concepto de “virtud” connota la idea de sobresalir, de estar por encima. Late ahí la idea de que no se puede ser bueno sin tener alrededor gente inferior. Y como lo que nos entusiasma y produce admiración es la excelencia o superioridad de alguien, lo que entonces hacemos es condenar a la invisibilidad todo lo que brilla menos. Si bueno es lo que sobresale, malo es lo que fracasa.

Esa lógica fatal goza de gran prestigio. Campanella, uno de sus utopistas renacentistas que tanto inspiró a políticos y escritores de la modernidad europea, decía sin tapujos que “ejerce el dominio con naturalidad quien sobresale en virtud... y está sometido por ley natural quien carece de virtud”. Y en otro lugar: “la naturaleza crea los débiles de mente y cuerpo para esclavos. Crea para caudillos a los que están dotados de vigor intelectual y corporal”. Si se asocia virtud con poder o dominio, también se relaciona falta de virtud con sometimiento. Bondad y dominación van de la mano. Si hoy se han cambiado las cosas y asociamos más bien virtud con piedad o debilidad es porque, según dicen los herederos de la tradición griega, se ha colado en el espíritu occidental una cultura de esclavos como es el judeocristianismo. Pero eso, a los ojos de un Nietzsche, es la perversión moral del sentido auténtico de virtud. La compasión es propia de seres resentidos.

Para tranquilidad de Perseo, Campanella o Nietzsche, hay que reconocer que en política el prestigio de la violencia y de la guerra ha calado muy hondo. Para el autor del *Manifiesto Comunista*, Karl Marx, la violencia es la partera de la historia porque gracias a ella se pone fin a los asfixiantes tiempos que corren y se alumbraba una nueva época. Y por si alguien piensa que este culto a la violencia es cosa de revolucionarios, recordemos lo que pensaban gente de orden como el jurista católico, no solo conservador sino además corifeo del nazismo, Carl Schmitt. Este pensador, haciéndose eco de lo que había sido la política a lo largo de los siglos, decía que había que definirla como “el enfrentamiento entre el amigo y el enemigo”, entendiéndolo por enemigo no alguien a quien odiamos sino sencillamente alguien que no es de nuestra sangre y tierra. El amigo es quien es miembro del mismo pueblo y enemigo, el de otro pueblo. Entre ellos no puede haber paz sino enfrentamiento porque se consideraba que lo otro, lo diferente, representaba una amenaza a la integridad de lo propio. El ejemplo más extremo de pueblo enemigo era para los nazis el pueblo judío, no porque este pueblo le hubiera declarado la guerra o supusiera una amenaza política o económica para el pueblo alemán, sino sencillamente porque era un pueblo semita radicalmente diferente a la raza aria y como tal suponía una amenaza a la pureza del pueblo ario. Si convivían el judío y el ario podía quedar contaminada la raza aria, de ahí

que hubiera que protegerla, aislando a la raza inferior, expulsándola del territorio alemán y finalmente exterminándola.

Lo que debemos que tener bien claro es que la misma lógica que llevó al pueblo alemán al exterminio del pueblo judío es la que domina en cualquier Estado moderno, aunque se exprese de forma más mitigada. Lo que nos dice la historia es que la relación natural entre pueblos no es de colaboración sino de enfrentamiento que unas veces toma la forma de guerra y otras, más civilizadamente, de competencia comercial (luego veremos que la competencia comercial en un mundo globalizado puede producir más víctimas que la II Guerra Mundial). Siempre, eso sí, conscientes de que la relación da suma cero: lo que ganan unos, lo pierden otros, por eso no puede haber tregua. No llegan a declararles exterminables, pero sí se protegen de toda contaminación con el cierre de fronteras y unas medidas sobre emigración que miden al milímetro los riesgos de contaminación o pérdida de identidad.

Esta cultura de la guerra tiene tantas raíces en Occidente que ha habido pensadores, como Emmanuel Lévinas, que prefieren hablar no ya de una cultura, sino de una "ontología de la guerra". Quieren decir que la guerra está inscrita en lo más hondo de nosotros mismos: en nuestra forma de pensar, en eso que llamamos filosofía. La gran aportación de Europa al mundo es la filosofía, que vino de Grecia.

La filosofía sustituye al pensamiento mágico que explicaba las cosas con imágenes. La filosofía por el contrario quiere dar razones; es decir, no se expresa en imágenes sino en conceptos. Explicar conceptualmente algo es buscar la esencia de lo que queremos explicar, dejando de lado lo que no es esencial. Pensemos en un queso. Conocer lo que es un queso no es fijarnos en el color, la forma o el sabor sino en algo tan propio que cuando vayamos por cualquier país y nos ofrezcan queso podamos saber que no estamos ante un flan o una sobrasada sino ante una variante nueva de algo que sí sabemos lo que es. Ahora bien, esa sencilla operación es una declaración de guerra. ¿Por qué? porque al fijarnos solo en un aspecto, que llamamos esencia, dejando de lado otros que desechamos porque no los consideramos esenciales, lo que estamos haciendo es despreciar muchos elementos que forman parte de esa realidad, pero que no tomamos en consideración porque no aportan nada importante. Si la cosa que queremos conocer es el queso, el desprecio de lo accidental no tiene mucha importancia, pero si lo que tenemos que juzgar es el ser humano y ponemos lo esencial en un dato que solo se da así en algunos lugares, corremos el peligro de tratar como animales a seres humanos de una cultura diferente. Si hasta el siglo XIX, el occidental estaba convencido de que los negros habían nacido para esclavos, es porque pensaba que eran seres humanos de segunda división porque su cultura no era como la europea que había sido declarada por los propios europeos como la forma propia de ser humano.

Podemos discutir si la belicosidad de nuestra cultura viene de tan lejos como acabo de señalar. Lo que sí es cierto es que impregna nuestro lenguaje. La jerga futbolística, por ejemplo, consiste en *defensa, ataque, triunfo o derrota*. En el diálogo con los demás no dejamos de recurrir a términos bélicos aunque lo hagamos con la

mejor de las intenciones. Para expresar con contundencia el desacuerdo decimos al otro: “tus afirmaciones son *indefendibles*”; para poner en evidencia la fuerza de su argumentación: “*atacó* los puntos débiles de su discurso”; si queremos manifestar el éxito de un argumento decimos que “dio en el *blanco*” etc.

## 2. El discutible prestigio de la violencia

Esta complicidad de nuestra cultura con la violencia en general y con la guerra en particular no podía dejar indiferente a la conciencia moral y al espíritu racional; es decir, tenía que plantear algún problema a quien apostara por la dimensión moral de la existencia o creyera en la presencia de la razón en las actividades de los seres humanos. Y así ha ocurrido efectivamente. Para poner un límite a la guerra se empezó a hablar de guerra justa, y para tratar de compaginar tanta brutalidad con el carácter racional que dicen que distingue al ser humano de los brutos, hubo que preguntarse por el sentido de la historia. Aclaremos estos dos puntos.

a) El estado de guerra llegó a ser algo tan natural al ser humano que costó imaginar un tiempo sin guerra. Se lo pudieron imaginar aquellos que no se habían olvidado del todo de que los humanos somos hermanos. Había que poner un límite a la guerra porque esta no era una fatalidad, ni una necesidad por muy habitual que fuera. Se empezó a hablar de guerra justa porque no todas las guerras lo eran y no todo valía en la guerra. Santo Tomás (1225-1274), haciéndose eco de una reflexión que viene de San Agustín, sistematiza las condiciones para que fuera justa: 1. Que fuera declarada por una autoridad competente, 2. Que la causa que desencadenara la guerra fuera de peso y 3. Que la intención sea la de restablecer la paz y la justicia.

Si se lee la letra pequeña de esta teoría medieval descubriremos que la causa justa tenía mucho que ver con la defensa de la fe, de ahí que la guerra justa era, de alguna manera, la guerra santa. La aparición posterior de los Estados soberanos significó una secularización de la teoría de la guerra justa. Por ello, Francisco de Vitoria (1473-1546) cambia la lógica de la cristiandad por la del interés supremo de la nación, considerando la guerra como medio legítimo para reparar el daño que un pueblo hace a otro pueblo. Consecuentemente, Vitoria añade algunas condiciones más: 1. Tomar en cuenta el bien común universal (si los amerindios se oponen al intercambio comercial que tantos beneficios deben aportar al bien común universal, será justo someterles por la fuerza), 2. El principio de proporcionalidad (los daños causados no pueden superar aquellos que se quieren reparar) y 3. La prohibición de matar intencional o directamente a los inocentes (respeto a la población civil).

Habida cuenta de lo destructoras que son las armas modernas, pocas son las guerras que pueden cumplir estos requisitos. Si la guerra justa siempre ha sido una rareza, mucho más ahora. Lo que sí hay que señalar es que gracias a estas reflexiones morales, la guerra deja de ser un hecho natural para ser vista como una decisión humana moralmente calificable de justa o injusta.

b) La guerra tenía que golpear no solo a la moral, tal y como acabamos de ver, sino también a la razón: ¿cómo compaginar tanta brutalidad entre los seres humanos con la idea de que el ser humano no es un bruto sino ser racional? Si la guerra justa fue un tema que preocupó sobre todo a los teólogos, este del sentido de la historia será asunto de los filósofos. Prueba de la fina sensibilidad con que la filosofía aborda este tema, a primera vista tan teórico, son las crudas palabras de Friedrich Hegel con las que describe la historia de los seres humanos que, a la vista de cómo se comportan en ella la califica de “ara ante el cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos”. Esa piedra sacrificial en la que los seres humanos han inmolado la dicha, la sabiduría y la virtud es la guerra, por eso se pregunta a continuación: “¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?”.

La pregunta refleja la perplejidad que provoca la historia del ser humano sobre la tierra. Durante siglos el ser humano pudo engañarse sobre este punto diciéndose a sí mismo que había que tomárselo como algo natural o como una fatalidad impuesta por los dioses; es decir, la guerra era algo que escapaba a la voluntad del hombre. Pero esa respuesta no le valía al ser moderno, tan orgulloso él de que el ser humano fuera por fin sujeto de sus actos y protagonista de la historia. De ahí su empeño en aclarar la relación entre brutalidad y racionalidad.

Puesto que el ser humano es un animal racional, cabe esperar de él que sus acciones sean humanas, pero como en realidad están teñidas de inhumanidad y violencia, uno tiene la tentación de cuestionar su inteligencia y colocarle entre los brutos. Claro que tampoco se comporta como los animales que tienen un sentido gracias al instinto. Con el solo instinto las abejas se organizan y administran la comida y la reproducción. El instinto del ser humano no funciona, sin embargo, tan automáticamente como el del animal, por eso puede autodestruirse olímpicamente. El ser humano no se comporta ni como las abejas ni como ciudadanos.

¿Qué hace entonces el ser humano sobre la tierra si lo suyo es sembrar sufrimientos? ¿Qué sentido tiene su gestión del mundo si le lleva a la catástrofe? Con este tipo de preguntas los filósofos buscan el sentido del ser humano en el mundo. Es la hora de las llamadas filosofías de la historia. La respuesta que da alguien tan racionalmente severo como Kant no invita al optimismo:

dato que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo, como animales, ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan.

No se comportan como animales entre otras razones porque el ser humano no se atiene ni siquiera al instinto de conservación, como sabiamente hacen los animales; tampoco actúan con la sabiduría de un ciudadano ilustrado que reconoce derechos y deberes. ¿Entonces? Pues una de dos: o la vida del ser humano en la historia es un absurdo porque pudiendo ser feliz se dedica a sembrar dolor o hay un sentido oculto tras tanto sacrificio que escapa al ojo humano.

Como sería realmente duro que el ser humano reconociera que la vida tanto individual como colectiva es un absurdo, se ha dedicado a especular sobre el sentido oculto de las guerras y de la violencia. Para recubrir bien esa especulación se ha inventado el pomposo nombre de “filosofías de la historia”. Un pensador alemán, Max Horkheimer, ha explicado con mucha ironía este mecanismo. Escribe lo siguiente: “cuando fracasan los intentos de organizar el presente de tal manera que todos puedan realizarse en él... aparece la filosofía de la historia que cree discernir una luz oculta tras los fracasos de la vida y de la muerte”. Cuando el ser humano es incapaz de organizar políticamente la existencia de los ciudadanos, de suerte que todos puedan realizarse como individuos, entonces se recurre a un sentido oculto de la vida para explicar la razón de tanto sufrimiento inferido por el ser humano al ser humano.

Que nadie espere grandes revelaciones sobre ese sentido oculto. Al final lo que nos vienen a decir todos estos grandes pensadores es que el sufrimiento forma parte de la vida; es decir, que la violencia y las guerras son parte del paisaje. Como que sin los tonos oscuros el cuadro carecería de la belleza deseada. Algunos afinan un poco más y explican qué es lo que aporta el sufrimiento a la causa de la felicidad que es la del ser humano. Lo que nos dice la filosofía de la historia es que el sufrimiento no es superfluo, ya que gracias al dolor de los que viven en el margen, pueden vivir mejor los del centro, y gracias al esfuerzo de la generación actual vivirán mejor las generaciones que vienen. El sentido del sufrimiento es pagar el precio de la historia. Ese es su sentido oculto. Para este viaje no hacían falta tales alforjas.

### 3. La visibilidad de las víctimas

Si bien nos fijamos en todas estas disquisiciones, lo que realmente preocupa al ser humano moderno es poner un límite a la guerra y dar con el sentido de la barbarie. Esto significa que lo que le motiva no es acabar con el sufrimiento y hacer justicia a las víctimas que han sufrido los efectos de la violencia, sino distinguir, por un lado, entre violencia legítima y violencia ilegítima; y, por otro, encontrar un sentido a tanto sinsentido para descansar tranquilo sabiendo que a pesar de todo “la razón domina el mundo y que la historia del mundo se ha producido racionalmente”. Exagerando un poco diríamos que lo que importa al ser humano moderno son estos dos puntos: tranquilizar la buena conciencia de quien recurre a la violencia (diciéndole qué condiciones tiene que respetar para que esta sea legítima) y satisfacer la inteligencia del espectador (es decir, de todos nosotros que somos sensibles al sufrimiento y nos preguntamos por qué el ser humano ha ejercido y padecido tanta violencia) para que se vaya a casa en paz, sabiendo que todo el horror que le rodea tiene un sentido.

Lo que está ausente en ambos casos de la conciencia moral es la preocupación por las víctimas. Esto hay matizarlo porque lo cierto es que lo que dispara la pregunta sobre el sentido de la historia o la necesidad de poner coto a la guerra es la presencia constante y creciente de víctimas. Lo que pasa es que las respuestas que

hemos dado poco tienen que ver con ellas. Las víctimas disparan la reflexión moral sobre la violencia de la historia, pero enseguida desaparecen como si lo importante fuera la inteligencia del que pregunta y no el daño que causa la violencia. En el caso de la guerra justa lo que importa es que haya razones justas a la hora de hacer daño y en el caso de la historia, que haya un sentido a la barbarie y ese sentido consiste precisamente en que las víctimas son el precio del progreso.

Pero eso está cambiando. Lo que ahora empieza a preocupar en la reflexión sobre la violencia es el sufrimiento que genera y las víctimas que produce incluso una guerra justa. Empezamos a entender que para alcanzar la paz no solo hay que abandonar la violencia sino también hay que hacer justicia a las víctimas y esto significa tomarse muy en serio los daños causados por la violencia.

El problema ya no es solo o en primer lugar que la guerra tenga una causa justa o la barbarie un sentido. El problema es ver la violencia desde el punto de vista del sufrimiento injusto que causa a las víctimas. Es una gran novedad porque víctimas ha habido siempre, solo que hasta ahora eran invisibles porque nadie reparaba en ellas. Pensemos, por ejemplo, en las víctimas colombianas de hace unos años. Aparecían públicamente en el día de su entierro. Luego desaparecían de la escena dando por supuesto que el dolor y la rabia de los familiares era un asunto privado que no debía interferir en la marcha de los acontecimientos. La historia tenía que progresar mirando hacia adelante y no echando la vista atrás. La política era cosa de los vivos y nada tenía que ver con los muertos, con los que la política poco podía hacer.

Esto explica la importancia que siempre ha tenido la figura de la “amnistía” que originariamente significaba no tanto olvidar o perdonar cuanto castigar a quien recordara infortunios pasados. Heródoto cuenta la sublevación de Jonia, en el año 494 a. C, que fue sofocada a sangre y fuego por los persas. Los atenienses reaccionaron con grandes muestras de dolor y duelo. Alguien, un tal Frínico, dramaturgo, puso en escena una tragedia —*La toma de Mileto*— “consiguiendo que todo el teatro se fundiera en lágrimas”. Pues bien, a los políticos atenienses no se les ocurrió otra cosa que imponer “una multa de mil dracmas por haberles recordado las desgracias que les concernían tan directamente, ordenando que nadie hiciera uso de esa tragedia”. Los políticos atenienses hacen saber al pueblo que no tolerarán que se represente en escena lo que tanto dolor les había producido en la realidad.

La prohibición de recordar no hay que interpretarla en un sentido psicologizante, como si la memoria causara depresión o produjera la desmoralización de la sociedad; hay que darle, más bien, un sentido político: el recuerdo de las desdichas atenta contra el ser de la política, pues si tuviéramos que reconocer al pasado desgraciado algún tipo de vigencia, haríamos desgraciados a los presentes, poniendo sobre sus espaldas responsabilidades que les distraerían de su obligación principal: hacer feliz a los presentes. Cuando acaba la II Guerra Mundial, los alemanes, causantes de la guerra, se encuentran con un país devastado. Hay que reconstruirle de arriba a abajo. La única manera de hacerlo eran mirando hacia adelante, sin echar la vista



atrás, como si el pasado no fuera con ellos. Las energías que se gastaran en asumir responsabilidades históricas no se podían invertir en reconstruir el presente.

La gran novedad histórica es que eso ya no es posible. Si partimos de una situación con violencia — como es la de Colombia en este momento — tenemos que entender que solo alcanzaremos la paz si nos tomamos muy en serio la violencia pasada. “Tomarse muy en serio la violencia” significa que no podemos olvidar el daño causado por el hecho de que en un momento determinado renuncien a seguir matando, extorsionando o secuestrando. Si de lo que se trata es de la paz, es decir, no solo de que cese la violencia generada por unos y otros sino de hacer política sin violencia, es imprescindible hacer justicia a las víctimas. Expliquemos un poco más este punto crucial. Una sociedad sometida a la lacra de la violencia está tentada de pagar un precio por vivir en paz. Ese precio suele ser el olvido de los daños causados en el pasado por el grupo violento.

Esa práctica, utilizada con frecuencia, no es aceptable por una razón moral que nada tiene que ver con la venganza o castigar más duramente al victimario. La razón moral es esta: si basta dejar de matar para que el crimen se olvide ¿qué impedirá recurrir de nuevo al crimen si al final basta dejar de matar para que todo se borre? Por eso, para acabar con la violencia, hay que tomársela muy en serio. Eso no significa, repito, incrementar las penas porque estas consideraciones parten del principio de que la justicia no se consigue castigando al culpable sino reparando los daños que causa la violencia en las víctimas. Esto no significa impunidad, sino centrar bien el objetivo de la justicia. Luego veremos cómo a la hora de reparar los daños se va a exigir a los victimarios mucho más que sufrir castigo.

La prioridad de las víctimas no es un fenómeno exclusivamente colombiano o español, sino un fenómeno epocal, un “signo de nuestro tiempo” que se expresa de mil maneras. Por ejemplo, en la relectura que se está haciendo del pasado esclavista y colonialista. Los nietos de esclavos rescatan el pasado de los abuelos sometidos para que se les haga justicia y también para preguntar a los descendientes de los antiguos amos cuál patria es esta que se ha construido sobre el silencio de tantas injusticias.

Cuando este debate tiene lugar en un país como Francia, cuna de la Gran Revolución, de los derechos del ser humano y del ciudadano, en una palabra, de la tradición republicana que hace de la igualdad santo y seña de su política, la cosa adquiere una significación especial. Lo que se está queriendo decir, en efecto, es que mientras se airea, por un lado, el republicanismo, se practica simultáneamente, por otro, su negación. ¿Cómo han podido convivir la trata de esclavos y las proclamas revolucionarias? Haciendo invisible a los esclavos hasta anteayer. Su irrupción en la escena pública está conmocionando a una sociedad que había forjado su identidad en la tradición republicana. Los franceses han votado una ley en la que se reconoce valientemente “la trata de esclavos y la esclavitud perpetrados del siglo XVI al XIX por la República Francesa contra las poblaciones africanas, malgaches e indígenas deportadas a las Américas y a la Reunión constituyen un crimen contra la humanidad”, declaración que ha supuesto una sacudida nacional porque tras



siglos de olvido tienen ahora que cohabitar con una pesada deuda histórica que atenta al orgullo nacional.

¿Cómo se expresa ese cambio? Han confluído muchos factores de los que al menos hay que mencionar los siguientes:

a) Cambio en el derecho penal. Hay juristas que se han preguntado por qué identificamos hacer justicia con castigar al culpable. Lo lógico sería que relacionáramos la justicia con la reparación del daño o de los daños que se hagan a las víctimas. Esta confusión está tan enraizada en nuestra cultura, que en español el término “justicia” significa tanto virtud (virtud de la justicia) como verdugo (justicia es el que ajusticia). En la retina de cualquier televidente está la imagen de un padre, desgarrado, por ejemplo, por la violación de su hija pidiendo justicia. No se está refiriendo a la reparación directa del daño causado a su hija, sino al castigo del culpable. Pues bien, con el derecho llamado reconstructivo, la atención iría directamente a la víctima. No hay que tomarlo por impunidad, pues no se trata de desentenderse del culpable, tan solo de fijar de otra manera las prioridades de la justicia.

b) El factor más decisivo, a la hora de explicar la visibilidad de la víctima, es la presencia de un nuevo concepto de memoria. Hasta ahora, la memoria era considerada un asunto menor, algo así como una actividad psicológica que consistía en traer a la consciencia un momento del pasado. Ahora se trata de otra cosa, a saber, de poder interpretar como realmente significativo aspectos que hasta ahora no tenían ningún valor hermenéutico, aspectos de la vida o de la política que eran despreciables porque carecían de sentido, esto es, de capacidad para dar sentido al conjunto de las acciones humanas. A eso me refiero con lo del “desprecio hermenéutico” o con la expresión “in-significancia”.

Gracias a la autoridad de la nueva memoria, lo hasta ahora despreciable o insignificante alcanza importancia y significación. La memoria se convierte así en una potencia mayor, muy singular y muy ambiciosa. *Singular*, porque ve vida allí donde hasta ahora la historia solo veía naturaleza muerta. Pensemos en las ruinas de Belchite, un lugar de vencidos convertido en ruinas. La historia nos contará que en un tiempo allí hubo vida: vida normal, como en cualquier otro sitio, durante siglos; vida trágica, en el momento del combate. Luego, tras la derrota, silencio y ruinas. Esas ruinas asemejan a naturaleza muerta. La historia acaba en ruinas y el fracaso convierte las ruinas en naturaleza sin vida. Contra ese destino se rebela la memoria. Para ella, las ruinas no son piedras semejantes a las de un monte. Son vida, vida ciertamente frustrada, pero, por eso, vida pendiente.

Quien lea el pasado con los ojos de la memoria asemejará a un trapero que va recogiendo desechos, no para destruirlos o reciclarlos sino para leer en ellos lo que pudo ser y quedó frustrado, es decir, para descubrir posibilidades latentes que pueden ser activadas. El nieto ve en el abuelo que murió luchando por una causa noble un fracaso lleno de vida, de posibilidades para él y para el futuro, pues en la medida en que haga suya esa causa contribuirá a hacer mejor el mundo. Y,

también, *ambiciosa* porque esta nueva memoria no solo da sentido a lo que parece no tenerlo, como acabamos de ver, sino que además salva.

La memoria no salva físicamente, desde luego. Ningún memorial es capaz de devolver la vida a los héroes recordados. Pero cuando hablamos del crimen hay que tener en cuenta la muerte física y también la muerte hermenéutica (el significado que damos a la esa muerte). Quien mata no solo liquida físicamente una vida, sino que también se empeña en justificarla, quitando importancia a la muerte física. Por eso hay que hablar de ese doble daño: a la vida física y la significación de la vida muerta.

Bartolomé de Las Casas, cuando denunciaba la violencia que acompañó la conquista de América por los españoles, decía que se estaban produciendo dos tipos de injusticias que más pronto o más tarde había que reparar. La primera injusticia se refería a los robos de bienes materiales, incluida la invasión de sus tierras; la segunda, a la imagen del indio que pudieran hacerse los españoles en el futuro, es decir, nosotros. Peor que el robo de sus tierras era fijar la imagen de unos seres inferiores o incapaces de gobernarse. Con esa imagen acabaríamos aceptando que hubiera que conquistar violentamente aquellas tierras. Contra esa deformación de la imagen del indio en la memoria posterior De Las Casas invocaba la necesidad de una memoria viva y actual “del más chiquito y olvidado”. La memoria se enfrenta al asesinato hermenéutico, de ahí que el hecho de recordar suponga salvar el sentido de la muerte al explicar ese daño inferido al otro como una injusticia, es decir, como la negación de algo propio e inalienable que pide justicia. Esto explica que memoria y justicia sean sinónimos, como lo son olvido e injusticia.

#### 4. Las injusticias que acarrea el terror

Si la democracia puede defender cualquier idea política, siempre y cuando recurra al poder de la palabra, no se entiende el terrorismo porque sustituye la palabras por las pistolas. La diferencia entre un sistema totalitario y otro democrático es la misma que media entre una política guiada por la razón de armas y otra, por las armas de la razón. Cuando en vez de argumentos se utiliza la violencia —asesinatos, extorsiones, secuestros o amenazas— en vez de un grupo político, hay que hablar de banda terrorista por la sencilla razón de que recurre al terror para lograr fines políticos. Y en eso consiste precisamente el terror: utilizar la violencia no por venganza o para enriquecerse, sino para conseguir fines políticos. Este es el caso del grupo armado vasco, Euskadi ta Alkartasuna, que en 30 años de democracia ha asesinado a 900 ciudadanos de toda clase y condición, niños y viejos, militares y farmacéuticos, vascos, catalanes, castellanos o ecuatorianos, y ha sembrado el terror en el País Vasco desde luego y también en el resto de España. Lo mismo cabría decirse de cualquier otro grupo violento “revolucionario” o “reaccionario”.

Es verdad que hay otras formas de violencia en el mundo que nos afectan. Ahora bien, si queremos entender lo que significa la responsabilidad ciudadana

ante la violencia en general, tenemos que levantar acta de los daños que causa. Solo así podemos hablar de paz.

Una política sin violencia no es solo una política sin terrorismo, sino una política que repare las injusticias causadas por la violencia. La justicia como respuesta a la violencia prepara el camino para una política sin ningún tipo de violencia como enseguida veremos.

Analícemos, entonces, el daño que la violencia etarra hace a las víctimas. Es un triple daño. En primer lugar, se produce un *daño material a sus personas* y a la de los suyos. Tras cada coche bomba o tiro en la nuca, hay seres humanos muertos o mutilados. Acaban con unas vidas y sumen en la desgracia de por vida a sus familiares y amigos. Cada crimen es el inicio de una historia de sufrimientos que alcanza a muchos seres humanos. A los muertos y mutilados habría que añadir los secuestrados o aquellos otros que viven amenazados en sus vidas y en sus bienes. Nada es lo mismo ya para ellos. Sus proyectos de vida quedan seriamente recortados cuando no asfixiados.

En segundo lugar, *un daño político*. Ya hemos dicho que lo que caracteriza al terror, a diferencia de un crimen pasional, es que el terrorista pone una bomba, pega un tiro en la nuca, secuestra, roba o extorsiona con una finalidad política. Las balas tienen un mensaje político. Cuando el terrorista mata a alguien está diciendo que el asesinato está de más de la sociedad por la que él lucha. No le necesita, le estorba, no vale nada, es superfluo. Le está negando su ser ciudadano, su derecho a la ciudadanía. Solo tienen lugar en la patria de las pistolas los de la misma sangre, aquellos "amigos" de los que hablaba el jurista nazi, Carl Schmitt. Los demás, que tienen otra sangre, otro origen, no piensan como ellos, o sencillamente no piensan, son considerados "enemigos".

Esto lo reconocía un exmiembro del IRA, Pat Magee, que tuvo el coraje de presentarse públicamente junto a la hija de un diputado tory, Jo Berry, asesinado por él:

cuando uno está frente a frente con alguien a quien has dañado, se abre una nueva dimensión, y uno se da cuenta de la pérdida que ha causado y de que también ha perdido una parte de sí mismo y de su humanidad... Soy consciente de que mi humanidad ha descendido por haber destruido una vida humana.

No es habitual, desde luego, que los criminales reconozcan el daño que causan. Es Dostoievski quien anota en su diario que "nunca encontré, entre las decenas de asesinos, violadores y ladrones, un solo hombre que reconociera haber obrado mal". Por lo que respecta a los nazis observamos algo insólito: reconocen que el crimen deshumaniza, pero eso no les apena sino que les causa orgullo porque es un momento necesario para la conquista del "hombre nuevo" al que aspiraba el hitlerismo. Himmler, el lugarteniente de Hitler, se lo explicaba así a los cachorros nazis:

la mayor parte de ustedes debe saber qué significan 100 cadáveres o 500 o 1.000. El haber soportado la situación y, al mismo tiempo, haber seguido siendo hombres honestos, a pesar de algunas excepciones debidas a la debilidad humana, nos ha endurecido. Es una página de gloria de nuestra historia que nunca ha sido escrita y que no lo será nunca. (en Reyes Mate, 2003, p. 201).

La muerte del otro supone la muerte en uno de los sentimientos morales. No hay por qué lamentarlo, dice el dirigente nazi, porque eso prepara para grandes hazañas.

Quienes sí son dolorosamente conscientes de la pérdida de humanidad que provoca el crimen son las propias víctimas. Robert Antelme, un superviviente de los campos de concentración y autor de un conmovedor relato titulado *La especie Humana*, cuenta que el objetivo de esos campos no era explotar laboralmente a los prisioneros sino expulsarlos de la condición humana: “ese trabajo nos tiene a nosotros por objeto y consiste en que reventemos... era necesario que fuéramos totalmente despreciables. Eso era vital para ellos... tenían que degradarnos”. Y hay que reconocer que muchas veces lo conseguían tal y como cuenta Trudi Birger, otra superviviente: “la forma en que nos habían maltratado durante los últimos años nos había deshumanizado tanto que no podíamos comportarnos como seres civilizados”.

Que, por un lado, los verdugos o no reconocieran su deshumanización o que la celebraran y que las víctimas, por otro, sí fueran críticamente conscientes de esa pérdida, indica el largo camino que tiene que recorrer una sociedad herida por la violencia hasta que se reconcilie consigo misma. El crimen mata la humanidad y divide a la sociedad. Al matar, extorsionar, amenazar, etc. se produce una escisión en el seno de la sociedad entre quienes comulgan, aprueban, toleran o callan ante la estrategia de la causa del terrorista y quienes padecen la violencia de esa causa. Es verdad que este grupo social es infinitamente inferior cuantitativamente al de quienes condenan la violencia. Pero por minoritarios que sean, el daño social que hacen es importante.

Como la responsabilidad ciudadana respecto a la construcción de la paz pasa por hacer justicia a las víctimas, tenemos que preguntarnos, una vez identificado el tipo de daño que lleva consigo la violencia, ¿qué significa hacer justicia a las víctimas?

- a) En primer lugar, *reparación* del daño personal en la medida de lo posible. Ese daño es en el fondo irreparable, pues ¿cómo devolver la vida al muerto o restaurar la pierna amputada por una bomba o recuperar el tiempo vivido bajo amenaza de muerte? La sociedad en su conjunto a través de sus gobiernos —el del Estado y el autonómico— tienen que asumir la responsabilidad de reparar lo reparable. Hay que reconocer que ambos gobiernos son particularmente sensibles a este punto como lo demuestran las medidas ya tomadas y las leyes que se están preparando (ley de Víctimas del Terrorismo y Ley de Solidaridad).

b) La respuesta al daño político —negación por la vía de los hechos de la ciudadanía de la víctima— es el *reconocimiento* social de la ciudadanía; es decir, el reconocimiento por parte de la sociedad vasca de que la víctima es parte de ella y que sin ella nadie es ciudadano. Este reconocimiento debe ser público y no privado, y no tanto institucional cuanto social. Si ese “pueblo vasco” tuvo en un momento la tentación de ser el sujeto social de esa comunidad, asistiendo indiferente, en el mejor de los casos, a la expulsión de las víctimas de la condición ciudadana, tiene ahora que reconocer en la diferencia de la víctima la condición de una ciudadanía verdaderamente democrática. Ese reconocimiento social, privado y público, debe concretarse en hechos, gestos y dichos. No debería haber un lugar marcado por un acontecimiento luctuoso que no tuviera su modesta memoria, un símbolo que recordara lo ocurrido allí. Y no debe haber un solo lugar que recuerde festivamente a los matones, como ocurre en pueblos con nombres de calle dedicados a etarras con historial ensangrentado o con pancartas que prestan culto a los victimarios, con total olvido de las víctimas.

c) La respuesta a la fractura social que provoca el terror se llama *reconciliación*. Este es un término muy ambiguo que con razón suscita muchos recelos porque connota impunidad y una peligrosa generalización de la culpa. Expliquemos esto. Si repasamos las Comisiones de la Verdad y de la Reconciliación que tuvieron lugar, por ejemplo, en Argentina (*Informe Sábado*) y Chile (*Informe Rettig*) observamos cómo acabaron, gracias a un quiebro inesperado, canjeando verdad por olvido. El *Informe Sábado*, consciente de que la amplitud de la trama civil y de la responsabilidad de la administración del Estado complicaban seriamente una solución judicial de la trama criminal de la dictadura argentina, avanzó la idea de una reconciliación nacional. La presentación solemne del *Informe Rettig* dio pie al presidente chileno para decir a sus compatriotas que, una vez conocidos los hechos, había llegado la hora de la reconciliación.

Se entiende que transiciones a la española hagan coincidir el fin de la dictadura con la reconciliación ya que esta se basó en el olvido —o, como algunos prefieren, en “echar al olvido”—, pero no se entiende que transiciones como la chilena o argentina, que querían fundar la democracia sobre la memoria de los crímenes pasados, llegaran a la conclusión de que bastaba el conocimiento de los crímenes pasados para que la reconciliación fuera posible. Se reducía memoria a conocimiento de lo ocurrido. La razón de esa precipitada “reconciliación nacional” hay que buscarla en la debilidad de aquellas democracias. A mayor debilidad democrática, menor capacidad para exigir justicia y, por consiguiente, mayor demanda de reconciliación.

El expresidente argentino, Raúl Alfonsín, autor de las leyes de *Punto Final* y de *Obediencia Debida* lo reconoce con toda honestidad: “tuve que sacar esas leyes con dolor. Yo no las hubiera mandado nunca al Congreso si no hubiera visto que tenía que defender la democracia... había una situación general que me condicionó”. Se explica por qué el término “reconciliación” provoca rechazo. Habría que añadir otra razón más. Me refiero al componente de reciprocidad que acompaña al concepto de “reconciliación”: “la reconciliación requiere que yo y la otra persona, de la cual

me había separado por enemistad, nos perdonemos recíprocamente y avancemos juntos hacia un futuro común". La reconciliación presupone, entonces, una simetría entre subversión revolucionaria y dictadura, entre crímenes de Estado y crímenes terroristas, entre política estatal de *apartheid* y oposición. Se invoca al sufrimiento plural para diluir las responsabilidades y anular el concepto de inocencia y por tanto la diferencia entre víctimas y verdugos. Para que haya reconciliación, según estas teorías, las víctimas tienen que asumir algún grado de culpabilidad. Al final, todos culpables, es decir, todos inocentes.

## 5. Sobre el perdón y la reconciliación .

Hablamos de reconciliación social, no nacional, para dar a entender que se trata de suturar la fractura que provoca el terrorismo en la sociedad. Nos referimos directamente a la fractura que la violencia etarra ha creado en la sociedad vasca, pero la reflexión vale en cualquier caso. La sutura de la fractura supone recuperar para la sociedad a la víctima y al verdugo, mediante un proceso que tiene al menos las siguientes estaciones:

1. La recuperación de la víctima tiene lugar mediante lo que hemos llamado reconocimiento. De esa manera se le devuelve su ciudadanía; más aún, la sociedad castigada por la violencia toma conciencia de que sin la plena ciudadanía de las víctimas no hay pueblo posible, no hay sujeto político democrático porque ese "pueblo vasco" o "colombiano" en cuyo nombre se mataba y que excluyó a las víctimas ha quedado invalidado como sujeto democrático.

2. La recuperación del victimario tiene por condición necesaria, aunque no suficiente, el reconocimiento por su parte del daño producido. Si él y los suyos interpretan el tiro en la nuca a un concejal no nacionalista como un acto heroico no hay recuperación posible porque no hay conciencia de fractura social. Al contrario, el victimario pensará que él representa el "espíritu vasco" y los demás sobran. El resultado real de esta esquizofrenia es que el victimario seguirá de hecho excluido de la sociedad y seguirá siendo un delincuente.

3. No basta desear que ojalá "aquello" no hubiera ocurrido para que se produzca la recuperación. Más allá de lo que pase por la cabeza del victimario está el daño hecho a la víctima. Eso afecta al victimario y le marca de por vida. Ha hecho un daño irreparable e inexpiable. Queda marcado con la señal de Caín. Cuenta la Biblia que Dios castigó a Caín, tras el asesinato de su hermano Abel, poniendo una señal en su frente "para que nadie que le encontrase le matara" (Gn 4:15). El sentido de la señal no era para ser identificado y quedar así expuesto al maltrato general. Si eso ocurriera, se podría pensar que el castigo serviría de expiación. Pero su crimen es inexpiable. El crimen no admite pago alguno, por eso Caín tenía que vivir. El crimen ata a su autor de por vida al acto cometido, de suerte que ya nunca podrá liberarse de las consecuencias de su acción.



Y es aquí donde interviene el perdón como la posibilidad de recuperar la libertad perdida y, por tanto, de un nuevo comienzo. El perdón tampoco goza de buena prensa, esta vez por las connotaciones religiosas del término. Por eso, la referencia a Hannah Arendt es obligada, porque ella ha visto bien lo que puede ser la virtud política del perdón. También Arendt constata que nada limita tanto la libertad del ser humano como su impotencia ante la irreversibilidad de sus acciones. Uno es libre para tomar una decisión, pero cuando la toma desencadena una serie de consecuencias que escapan a su control. Solo el perdón, aunque no repare lo irreparable (¿quién puede devolver la vida al asesinado?), rompe la tiranía de las consecuencias. Gracias al perdón, en efecto, uno queda liberado de la culpa que se proyecta en las consecuencias de su acto. Esa liberación no ocurre en recompensa por el arrepentimiento, sino por libre y graciosa iniciativa de quien es objeto del daño.

El perdón no es la contrapartida del arrepentimiento, como si arrepentimiento y perdón fuera cara y cruz del mismo proceso. El perdón nace de la irreparabilidad del crimen, es decir, solo aparece cuando divisa sobre el victimario la señal de Caín, el reconocimiento de que su culpa no tiene perdón. Y su grandeza consiste precisamente en que repara lo irreparable y perdona lo que en pura lógica es imperdonable. El perdón libera al criminal de su atadura al acto cometido y por eso inaugura un nuevo comienzo. Arendt lo expresa a su modo: "el perdón es la única reacción que actúa de manera inatendida y no condicionada por el acto que la provoca, por eso libera de las consecuencias del acto a quien perdona y a quien es perdonado": al ofensor, de la carga de culpabilidad; al ofendido, liberándole del estatus de víctima y del fardo que supone la memoria de la ofensa. Hay supervivientes de Auschwitz, como Ruth Krüger, que se rebelan contra su condición de víctima. No aceptan que se las identifique con el campo de exterminio, un lugar maldito al que fueron llevadas por la fuerza. Lo que piden y quieren es que se las identifique por lo que han hecho voluntariamente y no por lo que se les ha impuesto.

Tenemos, pues, que el perdón rompe la irreversibilidad de la culpa, pero ¿en qué sentido se puede decir que es un nuevo comienzo político? Los actores de este drama son la víctima y el verdugo. El perdón libera a la víctima en la medida en que integra la memoria de la ofensa en el contexto más amplio de un sujeto que no solo es víctima: la víctima recupera su nombre; es decir, pone el acento en las acciones que él libremente ha realizado y no solo en las que ha padecido. También libera al verdugo al descargarle de la culpabilidad.

Lo que pasa es que esta última liberación no es gratis. Es, sí, gratuita porque no se puede pagar el perdón de lo imperdonable. Pero no es gratis por dos razones. En primer lugar porque el perdón afecta a un sujeto que, si acepta el regalo del perdón, tiene al menos que desear que aquello no hubiera ocurrido; es decir, tiene que lamentar el daño que ha ocasionado a quien ahora le perdona. Jean Améry, un superviviente de Auschwitz, lo explica bien cuando cuenta cómo Wajs, un criminal de la SS, experimentó ante el pelotón de ejecución:



## Educar para la paz

la verdad moral de sus crímenes... Quiero creer que en el momento de su ejecución deseó, exactamente como yo, revertir el tiempo, cancelar los hechos. Cuando se le condujo al patíbulo dejó de ser enemigo para convertirse de nuevo en prójimo.

La víctima vuelve a considerar al verdugo su “prójimo” cuando ve cómo este llega al convencimiento de que “ojalá aquello (el crimen que cometió) no hubiera ocurrido”. Este es el primer “pago” del criminal. El segundo es posterior al perdón. Una vez que ha sido liberado de su culpa, está dispuesto a transformar la vieja culpabilidad moral en responsabilidad política consistente en desterrar la violencia de la política.

Este es el punto clave. Podemos, por supuesto, imaginar el final de la violencia etarra sin que intervenga este proceso de reconciliación que empieza con el reconocimiento del carácter ciudadano de la víctima y acaba en el perdón. Es fácil imaginar que lo que había tras los diálogos o negociaciones de los distintos gobiernos españoles con Eta era algo así como: vosotros abandonáis las armas y nosotros arreglamos la situación de los presos. Ese esquema no necesita un proceso de reconciliación como el que aquí se propone. Lo que hay es un trueque: vosotros abandonáis las armas y nosotros procuramos la reinserción social de los presos. Lo que habría que preguntarse en ese caso es si el abandono de las armas significa la paz en el sentido de un nuevo comienzo de política sin violencia. La respuesta sería positiva si el sistema democrático en el que se insertan estuviera libre de violencia. ¿Lo está realmente?

La democracia es, por supuesto, lo más opuesto al terror porque sus armas son la palabra y no la violencia. En ese sentido la democracia está libre de violencia. Pero hay otro sentido en el que no lo está y eso hay que hacerlo visible ahora para saber el alcance de una política sin violencia. Veamos cómo. Sistemas democráticos como el nuestro están insertos en un orden económico global del que somos responsables. Si ese sistema media en los beneficios que obtenemos, también nos responsabiliza de los efectos colaterales que produce.

La ONU ha tasado esos efectos y son de este orden: 2.800 millones de personas (es decir el 46% de la humanidad) viven por debajo de la línea de la pobreza, que el Banco Mundial cifra en 2 dólares diarios.

Cerca de 1.200 millones viven con menos de la mitad (menos de un dólar diario).

Por efecto de la pobreza mueren al año 18 millones de personas; es decir, 50.000 diarias, de las que 34.000 son niños menores de cinco años.

Esa gran pobreza coexiste con una prosperidad extraordinaria y creciente en tras partes:

Los 2.800 millones de personas más pobres tienen juntas cerca del 1,2% de la renta global agregada, mientras que los 908 millones de personas de las economías de renta alta acaparan el 79,70%.

Registremos este dato: 18 millones de personas mueren de hambre al año por efecto directo o indirecto de nuestro sistema económico global. Para que nos hagamos una idea: cada siete meses mueren tantas personas como seres humanos perecieron en los campos de exterminio en la Segunda Guerra Mundial.

Esas muertes tienen que ver con nuestro sistema económico porque los países desarrollados aceptan que ese orden económico mundial funcione bajo condiciones que nadie acepta en su propio país. Debemos a los pobres globales una explicación de por qué nos consideramos autorizados a imponerles un orden económico global que viola las condiciones morales mínimas que nosotros mismos establecemos para la imposición de cualquier orden económico nacional. Si un grupo de matones matan al vigilante, se apoderan del almacén y venden las mercancías, la ley nunca considerará propietario a quien las compre. Pero si unos pistoleros se apoderan de un país, le convierten en su finca particular, malvenden sus recursos naturales en provecho propio y solicitan gravosos préstamos internacionales con cargo a las riquezas y recursos del país, serán reconocidos internacionalmente como sujetos jurídicos legitimados para todos los efectos. Lo que nos parece normal y legal fuera lo consideraríamos grave injusticia dentro.

No podemos seguir con la doble moral que consiste en ser hipersensibles a las víctimas que se producen en nuestro bando e insensibles a las que producimos en el bando contrario. La política sin violencia, sin víctimas, no se consume con el abandono de las armas por los etarras. Debemos ser ahora consecuentes con la dura y rica experiencia de sufrimientos propios que hemos tenido que hacer para no causarlos en terceros. Cuando decimos que las víctimas se han hecho visibles nos referimos no solo a las de las Farc o de Eta, sino a todas, también a esas “florejillas pisoteadas al borde del camino”, sobre las que se ha construido el progreso del que disfrutamos.

Siempre nos podemos preguntar si es realista pensar que los autores de la violencia terrorista vayan a asumir esta visión de la culpa y de la responsabilidad, de la inexpiable del crimen y del valor del perdón. No parece, entre otras razones porque se han nutrido de una retórica redentora de la violencia. Pero lo que deberán saber —y sus círculos culturales cercanos deberán decirles— es que mientras andaban entre pistolas se han hecho visibles las víctimas que ellos producían. Ha habido un cambio epocal. La cultura de las víctimas y de la memoria les coloca en una nueva situación o, mejor, arroja una nueva luz sobre ellos gracias a la cual les vemos no solo como expulsados de la sociedad por delincuentes (algo que ya sabíamos), sino encerrados en una jaula de hierro que ellos mismos se han construido: encadenados a la irreparabilidad de sus acciones de la que solo pueden liberarse gracias al perdón desde la conciencia del arrepentimiento. No se puede bromear con la violencia en un sistema democrático.

## **Bibliografía**

- Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y de la expiación*. Valencia: Pre-textos.
- Antelme, R. (2001). *La especie humana*. Madrid: Arena Libros.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Ferry, J-M. (2001). *La ética reconstructive*. Colombia: Siglos del Hombre.
- Lévinas, E. (1998). *Judaísmo y límites de la modernidad, "Algunas reflexiones filosóficas sobre el hitlerismo"*. Barcelona: Ríopiedras.